

渋沢栄一と海保青陵の義利観

著者	坂本 頼之
著者別名	SAKAMOTO Yoriyuki
雑誌名	国際哲学研究
巻	8
ページ	119-129
発行年	2019-03
URL	http://doi.org/10.34428/00010724

渋沢栄一と海保青陵の義利観

坂本 頼之

はじめに

近代日本における経済面での近代化の担い手の一人に渋沢栄一（1840-1931）がいる。彼は幼少期より儒学を学び¹、のち尊王攘夷運動に参加、1864年一橋慶喜の家臣となりフランスに留学、帰国後大蔵省に仕官し、累進して重職に就いたが辞任、民間の実業家に転じると第一国立銀行をはじめ、500を超えるともいわれる近代的企業・事業の設立運営に参与し、日本の経済界の近代化に尽力した。そのため「日本の近代資本主義の最高指導者」（王家驊著『日本の近代化と儒学』（農村漁村文化協会 1998.8）p.248）とも評される。

渋沢は早くから先学者達の「義利の弁」について不満を覚えており、後に「義利合一論」（「義利両全説」「論語算盤説」とも）とよばれる独特の理論によって、近代化を果たした結果、経済活動一辺倒へと傾きかかった日本の経済界に儒学をベースとした道徳・倫理の導入を果たした。

渋沢の「義利合一論」は儒学をベースに構成されており、先行研究では石田梅岩の義利観や、山鹿素行の義利観などとの関連が指摘されている²。

一方で江戸後期に特異な経済説を唱え、日本の経済思想に大きな足跡を遺した思想家、海保青陵（1755-1817）は「その死から半世紀後におきた明治維新という経済・政治面での根本的な構造改革を発生させるための基礎を準備する役割を演じた」（テッサ・モーリス-鈴木著 藤井隆至訳『日本の経済思想』（岩波書店 1991.11）p.57）とされる。

ではその「基礎を準備した」青陵と、日本経済の近代化に尽力した渋沢、両者の経済論の重要な部分を占めるであろう義利観を比較考察したならば、何が見えるのか、どのようなことが問えるのかを試みるのが本稿の目的である³。

1. 渋沢栄一の「義利合一論」

まず先行研究により提示された渋沢の「義利合一論」の内容についてみていこうと思う。そもそも中国における「義利の弁」⁴において、古来一貫して義と利は「重義軽利」あるいは「先義後利」であり、やがて宋学以降「天理の公」「人欲の私」の問題と絡んだ結果、より強く義と利が対立するものと捉えられるようになったとされる。これに対して我が国における「義利の弁」は、中国の影響を強く受けながらも、社会状況や文化背景などの要因により、中国とは異なり「儒教内の義利観の変容と商人倫理の展開につれて、義利対立の伝統的義利観が改造され、義利合一の新たな義利観が形成された」（蔡驊「義利観における中日相違に関する一考察」（『アジア文化研究』3（3） 1996 p.61）とされる⁵。その一例が渋沢による「義利合一論」ということになるだろう。

その渋沢の「義利合一論」の「義」と「利」とは、別の語でいえば「道徳」と「経済」とに置き換えられる。それは「義」を「論語」、「利」を「算盤」とで代表させた「論語算盤説」という言葉でも推測できる。

「論語といふものと、算盤といふものがある、是は甚だ不釣合で、大変に懸隔したものであるけれども、私は不断に此の算盤は論語に依って出来て居る、論語は又算盤に依って本当の富が活動されるものである、故に論語と算盤は、甚だ遠くして甚だ近いものであると始終論じて居るのである」（渋沢栄一著『論

この「論語」と「算盤」の両立、これが渋沢の「義利合一論」であるが、その「義」と「利」との関係性について以下に詳しく見てみよう。

渋沢は従来の中国思想史上における「義利の弁」の中で、「義」と「利」の対立構造が作られた結果

「従来儒者が孔子の説を誤解して居た中にも、其の最も甚しいのは富貴の觀念貨殖の思想であらう、彼等が論語から得た解釈に依れば、『仁義王道』と『貨殖富貴』との二者は氷炭相容れざるものとなって居る」（渋沢栄一著『論語と算盤』（忠誠堂 昭和 2.2） p.147）

と、仁義道德の実現・完成のためには、富貴や利得の獲得は邪魔である、というよりむしろ、そこから離れれば離れるほど、仁義道德の完成へと近づくというような風潮が出来上がったとした。その上でそれを否定し、それは後代の学者の誤解であり実際にはそうではないこと、『論語』の中で孔子は正当な富貴の獲得を決して否定してはいないことを主張する。

「然らば孔子は『富貴の者に仁義王道の心あるものはないから、仁者とならうと心掛けるならば富貴の念を捨てよ』という意味に説かれたかと云ふに、論語二十篇を隈なく搜索してもそんな意味のものは一つも見出すことは出来ない、否、寧ろ孔子は貨殖の道に向って説をなして居られる」（渋沢栄一著『論語と算盤』（忠誠堂 昭和 2.2） p.147-148）

ただし孔子の説く富貴とは「正当」な「道理」に則って獲得されるものであるとして、富貴や功名つまり「利」を、「正当」「道理」な「利」と、「不正当」「不道理」な「利」とに弁別する。

「孔子の富は絶対的に正当の富である、若し不正当の富や、不道理の功名に対しては、謂ゆる『我に於て浮雲の如し』であったのだ、然るに儒者は此の間の区別を明瞭にせずして、富貴といひ功名といひさへすれば、其の善悪に拘はらず、何でも悪いものとして了ったのは、早計も亦甚しいのではないか、道を得たる富貴功名は、孔子も亦自ら進んで之を得んとして居たのである」（渋沢栄一著『論語と算盤』（忠誠堂 昭和 2.2） p.150-151）⁶

この「道理」に従わない「利」は

「其の富を成す根源は何かと云へば、仁義道德、正しい道理の富でなければ、其の富は完全に永続することが出来ぬ」（渋沢栄一著『論語と算盤』（忠誠堂 昭和 2.2） p.3）

「真正の利殖は仁義道德に基かなければ、決して永続するものではないと私は考へる」（同上 p.139）

とされ、真の国家の発展、真の「利」の獲得とは繋がらず、永続性を持たないものとされる。

ではこの永続的な真の「利」を実現するために従うべき「道理」とは具体的には何を指すのか。渋沢によれば「道理」の「道」とは

「人の心に行ふ所、守る所の正しき一切のことに此の文字を用ひて、人の心の行くべき径路を『道』と名けたものであらう」（渋沢栄一著『青淵百話』乾・道理（同文館 明治 45.6） p.34）

であり、「理」とは

「要するに『理』には『筋』といふ解釈が適当で、日常談話に用ひらる『真理』なぞ云ふ言葉より推すも、凡て筋立てることの意に観て差支ないことと思ふ」(同上 p.35)

であって、それらを踏まえた上で渋沢は「道理」とは

「『道理とは人間の踏み行ふべき筋目』といふ意味になる」(同上 p.35)

「『道理』とは人の行くべき道、従ふべき掟である」(同上 p.36)

と定義する。そしてその「道理」を実際生活上で実現していくにあたって彼が活用していたのが『論語』である。

「余は此の道理を踏み過たぬ為には其の標準を孔子の教義に取って居る」(同上 p.39-40)

「一々孔子の教に照合して其の事物を処理し、それを又自ら道理であると信じて居る」(同上 p.40)

とし、実際生活上の「道理」の基準を孔子の教えたる儒学においている。この基準は必ずしも儒学である必要はなく「基督教でも仏教でも、人その人の好む所に任するがよい」(同上 p.40)が、いずれにしても何らかの基準・標準を立てる必要性を渋沢は主張していた。これらの基準に則った現実世界に於ける「人としての踏み行ふべき筋道＝道理」に従った富貴や功名といった利得の獲得は、『論語』や儒学においても許されていたというのが、渋沢の「義利合一論」の中身であり、「義利合一論」の「義」と「利」の関係といえるだろう。

また渋沢は「利」を「公利」と「私利」とに分けている。渋沢によれば、「公利」を求める中での「私利」の獲得は認められる。つまり「公利」優先であり、その意味では福沢諭吉や西周が説いたような、「私利」の集合が「公利」であるとする個人の功利主義の是認ではなく、「公利」ありての「私利」である⁷。その結果

「詰り利を図ると云ふことと、仁義道德たる所の道理を重んずるといふ事は、並び立つて相異ならん程度に於て始めて国家は健全に発達し、個人は各々其の宜しきを得て富んで行くと云ふものになるのである」(渋沢栄一著『論語と算盤』(忠誠堂 昭和 2.2) p.141)

と、道理に従った「利」の獲得の推進により、国家の発達と個人の利得獲得の実現、つまり「公利」と「私利」は一致する。「公利」という究極の目標に進む過程の中で、「私利」の獲得は肯定され、個人の経済活動に対して言わばお墨付きが与えられることになる。この「公利」と「私利」の合致は、渋沢の中では具体的には

「如何に自ら苦心して築いた富にした所で、富は即ち自己一人の専有だと思ふのは大なる見当違ひである、要するに、人は唯一人のみにては何事も為し得るものではない、国家社会の助けに依って自らも利し、安全に生存するも出来るので、若し国家社会がなかったならば、何人たりとも満足に斯の世に立つことは不可能であろう。これを思へば、富の度を増せば増すほど社会の助力を受けて居る訳だから、此の恩恵に酬ゆるに救済事業を以てするが如きは、寧ろ当然の義務で、出来る限り社会の為に助力しなければならぬ筈と思う」(渋沢栄一著『論語と算盤』(忠誠堂 昭和 2.2) p.153)

と、個々人が獲得した「私利」を国家・社会からの恩に報いる形で、救済事業として社会へ還元することによって実現されるとしている。

以上、渋沢栄一の「義利合一論」をはじめとする義利観をみてきたが、まとめるならば道徳である「義」と、経済活動である「利」を結合することで、「利」の獲得に正当性を与えるとともに、その「利」とは「公利」と「私利」に弁別され、「公利」の獲得に沿う形での「私利」の獲得が目指されるべきであること、また獲得された「私利」は国家社会に還元され救済にまわる形で、「公利」と「私利」が結びつくことなどが、渋沢の主張の内容であるといえるのではないだろうか。

2. 青陵の「利」

以上見てきた渋沢の義利観に対して、海保青陵の「義」と「利」とはどのようなものであるかを以下に見ていこうと思う。

まず青陵も渋沢と同様、従来の中国思想史上の「義利の弁」による利得の獲得の否定の風潮に異を唱える。

「孔孟ともに富貴を得る仕方、至て上手にて、至て智なり」（『富貴談』『全集』p.522）

「後の人富国とさへ云へば、儒者の云ふまじき事を云ふやうに覚へたるは歎かはしき事也」（同上）

「富をにくみて貧を好むといふは、人情にあらず。後世の儒者のたわけなること如此」（『稽古談』『全集』p.70）

「然るに後世、孔子の棄利の語を誤り読て、利は棄るがよいといふより、算盤づめなる事はなき事じや。算盤づめにするは商売人の事じや。士大夫のすまじき事じや、と云事をいひ出してより、何か訳の知れぬ事を尊む事になり、悲矣哉」（『養蘆談』『全集』p.199）

「天は算盤詰也。算盤詰の天より生を稟て、算盤詰の天下において、算盤詰は賤民愚民のする事也と云事、抱腹にたへぬ也」（『養蘆談』『全集』p.200）

そもそも青陵は人が「利」を目指すことを、人の本性と結びつけて肯定的に考えている。

「人の性は己れよかれかしと願ふもの」（『善中談』『全集』p.476）

「民は仁義といふ事も功罪といふ事もしらぬなり。己れに利のある方へ行きて、己れに害ある方をさくるなり」（『枢密談』『全集』p.174）

「凡そ人の情は吾生より大切なものなしと思ふ事人の情也」（『善中談』『全集』p.492）

これら青陵が挙げる功利的人間像は、荀子や韓非子などの思想家が説いた性悪説における人間観そのものである。しかしながら青陵はこのような人の性情を「悪」とはみない。むしろ「性善」とであると説く。

「天下の人の意をつまるところまでひつめて見れば、皆己れが身を愛すると云意なり。此の己が身を愛するに種々あり。愛しやう上手下手あり。上手下手はあれ共皆己が身を愛するに違いなきなり。老子の意は其己を愛せんと思ふ心は太だ善しと云事也。是を常善といふ」（『文法披雲』『全集』p.747）

「然れば人の性は善に相違なし」（『文法披雲』『全集』p.748）

「凡そ人の性は己れを愛するもの也。誰一人己れをにくむものはなし。然らば己れが善きよふにと思ふにちがいなし。己れが善きよふにと思ふを性善といふ也」（『老子国字解』『全集』p.871）

これらの人間の自愛心と結びついて、青陵の人間観の中で利己という形での「利」の追求は否定されるどころか、むしろ人間に普遍に存在する情性の発現として捉えられ、また善悪でいえば「善」とみなされる⁸。

また一方の「義」について見ると、青陵は「義」について語ることが少ないが、以下のような言及が著述にみられる。

「義は宜也と注す。目かた分量ちやうどしっくりあいたる事也」(『老子国字解』『全集』p.890)

「無偏無陂、遵王之義、偏与陂、所謂過不及也。義即中也」(偏無く、陂無く、王の義に遵への、偏と陂とは、所謂過不及なり。義は即ち中なり)(『談五行』『全集』p.792)

「王の義とは、天帝のもちて居玉ふ天理の事なり」(『洪範談』『全集』p.643)

この『老子国字解』の、「義」は「宜」であり目方分量ちやうどしっくり合うということである、とは、青陵が著作中で度々言及する「天は算盤詰也」(『養蘆談』『全集』p.200)「天の理はかたかしぎなき」(『老子国字解』『全集』p.820)と同主旨のことであろう。また「談五行」の「義は即ち中なり」の「中」は、その前文の「偏」「陂」とが「過不及」であるということを受けているところから、「中」とは「過不及でないこと」を指していると考えられる⁹。そして過不及でない「中」とは

「天の理は過不及なし、まん中也」(『老子国字解』『全集』p.814)

「凡そ過と不及とは皆己が身に損のゆく理也。天の理にあらざればなり。過も愚に属す。不及も又愚に属す。故に天理ほど中すみなる事なし」(『前識談』『全集』p.577)

と、他の著述で説かれているように「天理」と結びつけられている。これらのことから、青陵は「義」を「天理」と強く結びつけて解釈していると考えられる。

これらの「過不及でない」「目方分量しっくり合う」「かたかしぎなき」「算盤詰」などの「天理」に対する表現を、青陵は別の箇所では言い換えて「信賞必罰」としている。「信賞必罰」を、青陵は『論語』顔淵篇の有名な説話「子貢政を問う。子曰く、食を足し兵を足し、民をしてこれを信ぜしむ。子貢曰く、必ず已むを得ずして去らば、斯の三者に於いて、何れをか先にせん。曰く、兵を去らん。曰く、必ず已むを得ずして去らば、斯の二者に於いて、何れをか先にせん。曰く、食を去らん。古えより皆死有り。民は信無くんば立たず」を用いて

「扱又、孔子の語に、兵と食と信とは治国の要なり。食は兵よりも要なるもの、信は又食よりも要なるもの也と云へり。此心は彊兵は富国の上の事、富国は信賞必罰の上の事なりと云ふ心なり」(『富貴談』『全集』p.522)

と説明する。この「信賞必罰」とは法家思想の場合、人君が臣下や民衆の功には賞を、罪には罰を「必ず」行うことを指すが、青陵の「天理」と結びついた「信賞必罰」はやや様相を異にする¹⁰。

「この信賞必罰と云ふは、天地自然の理と云ふ事なり」(『富貴談』『全集』p.523)

「唯、功罪の軽重と、賞罰の軽重と、しっくり合たるを信賞必罰と云ふなり。鳥は骨を折りて一里飛ばば、天は一里飛ばせて下ださる。骨を折らずにぶらりとして居れば、天は一里先へ行かせては下ださらず。是れを天の信賞必罰と云ふなり」(同上)

「功罪の軽重」と「賞罰の軽重」とがしっくり合う、「一里飛ばば」「一里飛ばせてくれる」、「ぶらりとしていれば」「一里先にはいかせてくれない」などの記述から考えるに、青陵のいう「信賞必罰」とは、天による行為と結果の因果関係とその絶対性と言うことが出来るだろう。この「信賞必罰」は「天理」を通して「義」解釈と結びついている。前述『老子国字解』の「目方分量ちやうどしっくり合うということである」という「義」解釈と同様に、ここでも「しっくり合たる」と表現されているのがそれを示している。ではこのように「信賞必罰」とさえ表現しうる行為と結果の因果関係の絶対性が、青陵の考える「義」であるとするなら

ば、この青陵の「義」と「利」の関係性はどのようなものになるだろうか。

青陵の人間観からするならば、「利」を求める心は普遍的性情として人間に備わっており、それに従って人間の利得行為は肯定される。しかしながらそれらの行為は「義」＝「信賞必罰」たる「天理」の因果法則の中にある。そこからすると、労力の分だけ利得が得られるという人間の行為と「利」獲得の根拠を「義」が成しているともいえる。つまり青陵の思想では「義」と「利」は対立するものではなく、むしろ「義」によって「利」が成立していると言うことが出来るだろう。

またそれは青陵が「利」を「真」のものと、そうでないものに分けている点からも理解できる。同じく己が身を愛する心から行動したとしても

「人の蔵をきるは己を愛して、己が腹を肥さん、己が身を煖めんと思てする業也。どうか他人の金にてもあれ、是を取て旨ひ物を食ひ、美なる衣をきれば、己を愛するよふに見ゆれ共、元己が手指よりわき出たる金でなければ、天の理にちがひて居る故に、真に己れが手に入らぬ也」(『前識談』『全集』p.576-577)

「其方は自分の身を愛する故盗をするといへ共、盗は無理なる事なり。無理なる事をする故に又無理なる目にあふなり。かせげば取る、かせがねば取れぬと云が天の思召也。天下に知りもせぬ人に金銀をやる理なし。知りもせぬ人より金銀を取る理なし。これをすれば天に違ふ故に愛せんと思ふ其身を天より殺戮なさるなり」(『文法披雲』『全集』p.748)

このように「天理」に合致しない行為による「利」は「真に己が手に入らぬ」ものとなる。

己が身を愛しながら、却って己が身を損なうことになるのは、

「天の理に合が己を愛する第一の捷路なれ共、動もすれば天の理を忘る」(『前識談』『全集』p.577)

と「天理」に合致するかどうかを問わず行動してしまうためである。そのため常に自らの行為を「天理」に合致し、自らを利するものかを、自らに問うことが必要とされる¹¹。それを怠ると

「是皆過の類にて中にてなきゆへ也。凡そ過と不及とは皆己が身に損のゆく理也。天の理にあらざればなり。過も愚に属す。不及も又愚に属す。故に天理ほど中すみなる事なし。」(『全集』p.577)

と、「我が身に損」という形での「理」が働き、その結果を受けることとなる。これらの意味でも青陵の思想の中で、「義」(「天理」「信賞必罰」と「利」(或いは「損」)は相互に関係性を持っており、「真の利」の獲得は「天理」に則った「利」の獲得であり、それ以外は結果としての「損」という形で「信賞必罰」の因果関係が働くと考えてよいだろう。

3. 渋沢と青陵の「義利」

以上、渋沢栄一の「義利合一論」と海保青陵の「義」「利」についてみてきた。渋沢の「義利合一論」では「義」と「利」、道徳と経済の両立が説かれ、また「公利」と「私利」とは、「公利」を実現する過程での「私利」の成立が説かれていた。

一方で青陵は「利」を獲得しようとする心を性情の働きとみて肯定し、その「利」が成立する根拠を「義」(信賞必罰)におくことで、「義」と「利」の関係性を説いた。また「義」(天理)に則らない「利」の獲得は、真の利の獲得ではないため「手に入らない」とした。

このように両者の義利観は、共に中国的な「義利の弁」の否定から、より積極的な利の肯定へと進んだ共

通点を持ちながらも、それぞれ大きく異なる点を持っており、基礎から発展へといった連続性は見出せないといってもよい。それは両者を取り巻く社会環境の違いと、義利観を説く対象を異にしていたことに起因すると考えられる。

青陵が思索を組み上げたのは、貨幣経済の農村地域社会への浸透が進み、権力と経済の二次曲線の歪みが進んで、個々人が経済的に争い合う機会を均等に持つ時代であった。

「青陵も信淵も、幅広い関心と豊富な探求心を持った人であった。二人とも日本各地を旅行して歩き、根気よく事実や数字や逸話などを集め、多くの著作でそれを例示している。農村の旅で彼らが見たものは、社会の深奥からの、かつある意味では動揺に満ちた変化のまっただ中にある世界であった。市場経済の影響力は今や僻遠の村落にも及んでおり、高度な専門化や新しい農業技術、高い生産性などをもたらしつつ、同時に農民を富裕と貧困の二層に分解しつつあった」(テッサ・モーリス-鈴木著 藤井隆至訳『日本の経済思想』(岩波書店 1991.11) p.51)

「海保青陵が深い関心を寄せたこの問題は、本質的には、一七世紀中期に熊沢蕃山が提起した問題—すなわち商人階級の富が増大していくにつれて武士階級が窮乏化していくという問題—が確実に悪化しただけであるにすぎない」(同上 p.55)

このように社会や身分制が崩壊する中で、それらに囚われない「個」としての利得活動(或いは倫理)を考察し、それを分かりやすく伝えることに青陵の主眼はあったと考えられている。

「多くの諸談を彼が「国字」で書きあるいは公刊したのは、「庶民匹夫」にまでも「天ノ理」をわきまえさせ、彼らを迷蒙から覚醒させるためにほかならなかった」(平石直昭氏「海保青陵の思想像—「遊」と「天」を中心に—」(『思想』 第677号 1980.11) p.65)

一方で渋沢は明治維新を経て成立した「国家」というものを強烈に意識しながら、賤商意識を受けつつ漸く生育し始めた日本における近代資本主義と起業家の育成と、賤商意識の脱却を果たさねばならないという使命感を持っていた。

だからこそ渋沢は国家社会の利益である「公利」と企業家の利益である「私利」との関係を、「公利」追求の過程での「私利」の成立という形で述べたのであろう。そのため

「それは「富国強兵」をスローガンとし、近代資本主義の経済と制度を上から育成しようする日本社会の時代要請によく適応し、武士階級の子孫である士族により容易に受け入れられたのである」(原文ママ)(前述王家驊著『日本の近代化と儒学』p.264)

とされ、結果として渋沢の「義利合一論」は、ウェーバーの指摘したプロテスタンティズムの倫理によって現れた資本主義精神と同様に「近代資本主義の育成と発達を促進し、近代資本主義の正常な秩序の維持のための社会機能の面で、異なるところはない」(前述王家驊著『日本の近代化と儒学』p.267)と評価されるに至っている。

これらの両者を取り巻く社会・時代の違いと、義利観を説く対象の違いが彼らの義利観の違いとなって現れているといえるだろう。

しかしそのような中でも、両者共に「利」の永続性を問題にしてはいる。

「其の富を成す根源は何かと云へば、仁義道德、正しい道理の富でなければ、其の富は完全に永続することが出来ぬ」(渋沢栄一著『論語と算盤』(忠誠堂 昭和2.2) p.3)

「真正の利殖は仁義道德に基かなければ、決して永続するものではないと私は考へる」(同上 p.139)

「元己が手指よりわき出たる金でなければ、天の理にちがひて居る故に、真に己れが手に入らぬ也」(『前識談』『全集』p.577)

「道理」「理」に従った「利」でなければ、それは獲得したとしてもかりそめの「利」であって、「真の利」ではなく「永続するものではない」という点で、両者は一致しているようにも見える。しかし渋沢の方が「永続できない」とする根拠は、「私利」を追求するばかりでは国が弱くなり社会が混乱するからである。

「宋の時代には前述の道德仁義に付て国を亡ぼしたし、今日は又利己主義に於いて身を危うすると云はねばならぬのである」(渋沢栄一著『論語と算盤』(忠誠堂 昭和2.2) p.140)

とするように、「私利」の「公利」への還元がなされないこと、或いは「私利」の追求ばかりで「公利」の追求がなされないことは国家・社会の混乱を呼ぶ。既に上に述べたように

「如何に自ら苦心して築いた富にした所で、富は即ち自己一人の専有だと思ふのは大なる見当違ひである、要するに、人は唯一人のみにては何事も為し得るものではない、国家社会の助けに依って自らも利し、安全に生存するも出来るので、若し国家社会がなかったならば、何人たりとも満足に斯の世に立つことは不可能であろう。これを思へば、富の度を増せば増すほど社会の助力を受けて居る」(渋沢栄一著『論語と算盤』(忠誠堂 昭和2.2) p.153)

このように渋沢にとって「私利」の獲得は「公利」あつてのものであるのだから、「私利」の「公利」への還元がなければ、やがて「私利」の獲得も困難となる。これが「永続できない」とする理由である。

一方で青陵のかりそめの「利」が「真の利」ではない根拠は、明確に「天理」に依る。「信賞必罰」の結果、得るべきでない「利」は究極的には「手に入らない」。

この違いは、同じく「道理」「理」によった「利」でなければ永続しないとしながらも、両者の「道理」「理」の内容が異なることに起因していると考えられる。渋沢の方は「道理」を「人の踏み行ふべき筋目」とみていた。しかしそれが「道理」であるかどうかを判定する基準はあくまで主体者たる「私利」獲得者にあるため、渋沢は儒教やキリスト教・仏教といった外的基準を設けてそれに則ることを主張したことは前述した通りである。

「余は此の道理を踏み過たぬ為には其の標準を孔子の教義に取って居る」(同上 p.39-40)

「一々孔子の教に照合して其の事物を処理し、それを又自ら道理であると信じて居る」(同上 p.40)

しかし主体者たる「私利」獲得者による判定は、一方で「渋沢のいう公益と私利の区別は完全に主観的な主張によって決定されるものとなっているので、積極的に国家に献身したいと思えば誰でも公益と私利を融合させられる」(前述周見著『張謇と渋沢栄一』p.150)といった批判は避けられない。

しかし青陵の場合は、その行動が「天理」に合致しているかどうかの基準は「天理」にある。その場合、人はその行為行動が結果として何をもたらすかが見やすい「天理」であれば、誰でもがよく結果を理解できる。盗人の利がかりそめであることは、或いはだらけていて得られる安穩が永続するかどうかなどは、誰にでも自明のものであり、何が結果するかを理解することは容易だろう。しかしどのような容易な結果を導く「天理」であっても、それを見出すことが可能な人間と、そうでない人間が存在してしまうことは避けられないし、青陵もそれを想定している。

「己れよかれかしと思ふは己をよふせんと思ふ也。是を性善といふ也。唯、人々皆上手に己れを愛する人ばかりはなき也。己れを愛する事は人々己れを愛すれども愛しよふの下手なる人多し」(『老子国字解』『全集』 p.909)

「人の性は上手下手こそあれ皆自分を愛する性」(『文法披雲』『全集』 p.749)

この「上手」「下手」は一般人と所謂「聖人」との違いとされるが、利得の獲得行為が情性に基づく普遍性があったとして、「真の利」の獲得に関して「上手下手」が存在するということは、経済的社会的な格差の是認に繋がるとみていいのではないだろうか¹²。

またもしこれが人智を超えた複雑に絡み合った「天理」であるならばどうなるか。人は「天理」によってもたらされた結果でしか、自らの行動が「天理」に則ったものであったのか判断が付かないのではないだろうか。人は膨大な情報を処理して先々まで予測が出来る「ラプラスの魔」ではない。短期的利害は認知できたとしても、超長期的利害は人間の認識能力を超え判断が付かないということになるだろう。その際、人は損害を受けて(或いは利を失って)はじめて自らが得ていた「利」が、「真の利」ではないことを知る事になるのではないだろうか？

また青陵の「利」が、「信賞必罰」の「天理」によって獲得されるものだとするのならば、この「天理」に囲まれた世界の中で、敢えて「利」を失う自由を持つのが人間だとも言えるのではないだろうか。青陵は『前識談』冒頭で『易経』について説明し、易によって未来が完全にわかるわけではないことを

「譬へば傘の輓轡の如くなるものなり。輓轡のぢききはにては隣のよふに見ゆれ共、末に至りては隣の骨とは大に離れおる也」(『前識談』『全集』 p.563)

と、「天理」を傘の輓轡(骨の集まってる中心部分)と骨の先端部分に譬えて説明する箇所がある。

「其筋をさへきつと間違ふ行けば、大貴大富に至る事なれ共、人の思慮終日動揺して種々の筋へ引越す也。いかでか前識ならんや。其節は前識すべし。人の思慮は前識すべからず」(原文ママ)(『前識談』『全集』 p.564)

ここで譬えられているように、「信賞必罰」たる「天理」はあらかじめ定められた筋道であり、それをすればそういう結果となると、行為と結果が完全に結びついている。だからこそ「筋は前識すべし」であり未来予測できる。絶対の因果関係だからである。しかし人はその筋に定まっているとは限らない。だから未来は予測できない。

「人の心終日くるりくると種々の骨へ動きわたり廻りて定らぬ也。これが如何して前識がならうぞ。筋は前識すべくして、人心の動揺は前識すべからざる事、何と明白にはなきや」(同上)

人間以外の存在物は「理」の中で「理」のままに存在している。ただ人間だけが自らの不利益を生み出すことができる。「理」に従うことで「利」を得るのならば、「理」に逆らうことで「利」を失えるのも、自由な心持つ人間であることの証明ともいえるが、だからこそ青陵は人為的に行動することを批判的に捉える。

「無為とは有為に対する語にて何もせず居るといふのではなし。自己流の無きといふ事也。天理に従ひて己れを用ひぬといふ事也。有為は理の外をする事也。こしらへごとと云ふ事也」(『老子国字解』『全集』 p.808)

この「無為」と「有為」との違いは、結果としての「利」を得るか、「不利」を得るかの違いであるが、それを選択するある意味の自由が人には与えられているからこそ、その「不利」が生じる方が「有為」であり「こしらへごと」といった「人為」とされるともいえる。その意味で青陵の思想において、「不利」の発生源は人の自由な心そのものであるとも言えるのではないだろうか。

そしてだからこそ青陵には、渋沢の説く「公利」と「私利」との結合や、「私利」の「公利」への還元、つまり社会福祉論が存在しないとも言える。青陵の説く「信賞必罰」たる「天理」の中での「利」の獲得は万人に対して普遍に開かれたものであるため、獲得を目指し努力した「利」は「天理」の中で反映される。そのためそれを目指さない者は「怠け」「うっかり」といった形で不利益を享受して当たり前の世界となる。青陵は、天を理詰めと捉え、「信賞必罰」による「利」の獲得を説くために、人間の成長や可能性と言ったものを有る意味で肯定しているともいえる。その一方で不利益の享受は、利益の獲得へと踏み出すことの無い個々人の自由の結果となるために、直接金銭や物品で救済することの必要性へと議論が進まなかったのではないだろうか。

「唯、喰ふといふ事は、天理人道には決してなき事なり。働くは己が功なり。金を得るは天より下さる賞なり。働きだけの食を得るが筋なり」(『枢密談』『全集』p.158)

以上、渋沢と青陵の義利観を見ていく中で、両者の直接の関連性は、両者を取り巻く時代や社会状況の違い、また対象の違いなどが要因となって見出せなかった。しかしその考察を経ることで、青陵の思想により一層理解を深める切っ掛けを得ることが出来たのではないかと思う。青陵の「性善」や、社会福祉と人間観の関係などより詳細に論ずべき問題点が多々見えてきたが、それらは稿を改めて論ずることとしたい。

註

- ¹ 彼に最も影響を与えた従兄弟の尾高惇忠((1830-1901)後に初代富岡製糸場場長)は陽明学を学んだとされる(于臣著『渋沢栄一と〈義利〉思想』(ペリカン社 2008.3) p.40-41)。
- ² 前述王家驊著『日本の近代化と儒学』p.251-252 また前述于臣著『渋沢栄一と〈義利〉思想』p.60-61 を参照。
- ³ 以下、本稿における海保青陵の著作・資料の引用は、蔵並省自編『海保青陵全集』(八千代出版 昭和五十一年 以下『全集』)を用い、併せて谷村一太郎編『青陵遺編集』(國本出版 昭和十年七月)を参照している。青陵の著作は漢文か漢字仮名交じり文で書かれているが、理解の便のため仮名交じり文引用の際には筆者が適宜仮名をひらがなに戻し、漢文は書き下し文にした。
- ⁴ 「義利の弁」とは、「義と利を弁別し対置して両者の関係を考究すること」(小幡敏行「義利之辨」の典拠に関する一考察)(『横浜国立大学論叢』第50巻人文科学系列第2・3合併号 1999.3) p.113)であり、古来中国思想における大きなテーマの一つである。
- ⁵ 中国における「義利の弁」と日本のそれとの相違については、蔡氏の論考のほか、張躍「日本封建社会における義利観についての考察—武家社会を中心として—」(『東瀛求索』第10号 1999.3)を参考にした。
- ⁶ 引用文中の「我に於て浮雲の如し」とは、『論語』述而篇「不義而富且貴、於我如浮雲」(不義にして富み且つ貴きは、我に於いて浮雲の如し)からの引用。
- ⁷ この渋沢と福沢諭吉・西周との公利・私利の違いについては、前述王家驊著『日本の近代化と儒学』(農村漁村文化協会 1998.8) p.254-255、また周見著『張謇と渋沢栄一』(日本経済評論社 2010.5) p.146-147に詳しい。

- ⁸ 青陵が説く「性善」とは当然従来中国思想で説かれていた性善説の「性善」とは様相が異なる。青陵の「性善」とは「人は自らが善いと思うことしか選択しない」という意味合いのものであり、例えば人は己が「本性が善である」ことを「善いと思う」から「性善説をとって生きる」のであって、それは個々人の選択の結果である。これらの青陵の性説及び自愛心については平石直昭氏「海保青陵の思想像―「遊」と「天」を中心に―」（『思想』 第 677 号 1980.11）に詳しい論考がある。
- ⁹ 「談五行」の該当部分について、既に拙稿「海保青陵「談五行」訳注稿（2）」（『国土館哲学』第二十号 2016.3）に訳注を發表しており、詳しくはそちらの p.128-129 を参照していただきたい。
- ¹⁰ 青陵には別に「急度御約束の通りに、寸分も撓めずに刑する也。孔子の語にも、兵も棄られぬことは無ひ、食も棄られぬことは無ひ、信は棄られぬなりと云へり。信とは此嚴刑のことなり」（『經濟話』『全集』 p.322）のように、「信」を「必ず罰す」「嚴刑」の意でとった、法家思想と同様の「信賞必罰」を展開した論が存在する。詳しくは拙稿「海保青陵『經濟話』にみる「情」と「法」（『東洋大学中国哲学文学科紀要』第 21 号 2013.3）に詳しく考察しているので参照していただきたい。
- ¹¹ 青陵は『前識談』の中で、『莊子』の「逍遙遊」「斉物論」「養生主」の三篇をそれぞれ「我觀我」「我觀物」「皆我利」と読みかえることで、自己確立を段階論で説いている。このうちの「皆我利」が、ここであげた天理に合致しているかの自問自答の段階となる。詳しくは拙稿「『前識談』の構造からみる海保青陵の思想」（東洋学研究 47 号 2010.3）を参照していただきたい。
- ¹² ただしこの「上手下手」は是正できるとされる。「己れを愛する心はよき心也。唯、愛しよふが下手なる也。下手なるは上手になるべし、本が己れを愛する心より出たる盗みなれば也。己れを憎む心なればこの盗はなをらぬ也。己れを愛する心あれば、刑にあはせて悦ぶ人なきゆへに、盗めば却て己れを憎むにあたる事をよくよく言きかせたるほどならば、上手に己れを愛する人にもなるべきか。いづれ己れを憎む人なれば皆善人になる理也」（『老子国字解』『全集』 p.910）とあるように、青陵は人は自己の利己心をバネにして、誰もがよりよく自己を愛し利を獲得する事が出来るようになるとしている。

キーワード：海保青陵、渋沢栄一、義利論、信賞必罰、天理